

Шаманские представления о смерти*

В 1912 году финский ученый Тойво Лехтисало записал у самодов-юраков (ненцев) легенду о шамане:

«...после игры на бубне поднялся в небо к Нуму. Нум сказал, что он его не звал, и приказал пойти к Нгаа, то есть к Смерти – стать зятем Смерти. Семь дней шаман скитался под землей, пока, наконец, не добрел до дома Смерти. Но Нгаа не захотела выдать за него замуж ни одну из семи своих дочерей, а предложила шаману остаться у нее и стать ее слугой – в противном случае обещала сожрать шамана. Семь дней они боролись друг с другом. Наконец, Смерть совершенно изнемогла и сказала: «Отпусти меня. Прощу тебя, не убивай меня! Я отдам за тебя младшую дочь. Но ты останься у меня и будь моим помощником. И тогда, если в верхнем земном мире добрый шаман будет выполнять свою работу добросовестно, я буду отпускать души больных». Так шаман стал зятем смерти» (Lehtisalo 1980: 403–404).

В этом отрывке легенды – и в то же время мифе-референции к моей работе – образ шамана с удивительной естественностью связывается со смертью и со скитанием под землей в потустороннем мире.

Возьмем другой текст из далекой, но также шаманской культуры – маньчжурской. В начале XVII в. на трон огромной китайской империи сели государи-маньчжуры. История Нипшанской шаманки восходит к этой эпохе:

* Ранее статья была опубликована в 2012 г. в сборнике статей памяти В. Н. Басилова «*Избранники духов*» – *Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм*» (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам 17. Москва: ИЭА РАН, сс. 154–161) в переводе с английского М. Н. Ошуркова.

«...Шаманка Нишан надела на себя птичий халат, взяла обвешанный колокольчиками пояс и опоясалась им, на голову она надела шаманский убор с девятью птичками... Сильный голос ее звенел... (Потом) в нее вселился дух... Она повалилась на землю... Лицо ее совершенно изменилось... Вместе с духами, которые шли за ней вереницей, она отправилась прямо в страну мертвых. Долго ли, коротко ли шли они – наконец, дошли до берега Красной реки. Там она осмотрелась, но не увидела на переправе ни лодки, ни лодочника. Тогда она бросила свой бубен на воду, встала на него и в один миг вихрем перелетела через реку...» (Nisan... 1987: 21–28)

После этого Нишан прошла через трое ворот Страны мертвых; в этой стране она нашла душу молодого человека из зажиточной семьи и вернула ее в Страну живых – воскресила юношу.

Почти такой же миф о первом шамане обнаружил Вильмош Диосеги в бурятском фольклоре:

«...Тогда шаман снова камлал, но уже гораздо более ярко. Он ходил по нижнему миру, где злые духи держат под замком души обреченных на смерть людей. Но и тут он не нашел души мальчика. Шаман искал везде: под землей, под водой, в пещерах, в лесах – нигде не находил ее. Тогда он сел на свой бубен, как на коня, поскакал на небо, где продолжил поиски. Наконец, он нашел эту душу в божьем небе – в бутылке, горлышко которой Бог закупорил большим пальцем правой руки. Шаман на коленях стал просить Бога отдать ему душу мальчишки. Но Бог отказал ему. Тогда шаман превратился в осу и ужалил Бога прямо в лоб. Испугавшись, Бог правой рукой ударил себя по лбу – в это мгновение шаман успел вынуть душу мальчика из бутылки и помчался вниз в земной мир...» (Diószegei 1960: 86–87).

Эти три мифических повествования объединяет идея связи шаманского дара со смертью, с потусторонним миром – местом пребывания душ умерших людей. В качестве примеров можно приводить и другие тексты о хождениях великих шаманов в потусторонний мир (Потапов 1991: 142–143), например, о посещении царства хана Эрлика, куда шаман попадает лишь преодолев особые трудности (переходит через мост, острый, как лезвие) и становится свидетелем страшных адских мучений (Eliade 1972: 202–204).

В данной работе я постараюсь найти ответ на вопрос, почему образ шамана в верованиях сибирских (или, шире: евразийских)

народов связывается со смертью. На этот вопрос уже были предложены, на первый взгляд, верные ответы.

Автор лучшей и самой исчерпывающей работы о шаманизме Мирча Элиаде приводит ряд примеров, свидетельствующих о важнейшей общественной функции шамана – посреднической: о сопровождении душ умерших в потусторонний мир (Eliade 1972: 205–214). О том же писал в своей статье «Что такое шаманство?» Владимир Н. Басилов (см. Басилов 1997: 12).

Представления о душе и духах в шаманском мировоззрении способствовали сближению образов смерти и шамана (Massenzio 1984: 204–209). Контакты со смертью являют собой одну из сфер деятельности шамана. Можно сослаться на культ онгонов в Сибири, о котором в середине 1930-х годов Дмитрием К. Зелениным была написана монография, где автор подчеркнул, что «первобытные народы всегда связывают смерть с вхождением духа болезни в тело человека. Известно, что эти народы принимали смерть не как естественный феномен... больные умирали от вхождения в них онгонов» (Zelenyĭn 1980: 91). И поскольку лишь шаману было известно, какой онгон вызвал болезнь, то и выгнать его из тела больного мог только он.

На основании дуальных представлений евразийских народов о душе было предложено альтернативное объяснение. Тщательно изучив шаманские обряды, Аке Хульткранц пришел к выводу о широчайшем распространении дуальных представлений о душе в северных охотничьих культурах: «В большинстве случаев, вольная душа шамана отправляется на поиски потерянной вольной души больного... причем его другая душа – душа-тело – остается в его теле, чтобы поддерживать жизнь...» (Hultkrantz 1984: 31–34).

Представления о душе у народов северной Евразии и феноменология шаманизма давно заинтересовали Ивара Паульсона. Исследователь полагал, что «шаманизм есть анимистическая идеология, характерной чертой которой является техника экстаза и видений» (Paulson 1964: 131). Ученый акцентирует внимание на тесной связи между анимистическим мышлением и шаманизмом, чему я также уделял внимание в своих работах (см. Norrál 1994; Norrál 1995). Это может послужить отправной точкой для объяснений совершенно нового типа.

Для будущего шамана первым переживанием, потрясающим его сознание, становится известие об избранничестве – мо-

мент, когда духи сообщают ему, что он должен стать шаманом. У кандидата в шаманы начинается тяжелая болезнь, его мучат видения (Siikala 1989: 119). Этот комплекс представлений распространен в Евразии очень широко и даже в японском шаманизме можно обнаружить параллели (Waida 1993: 85), где сновидения являются предвестием явления духов шаману.

В своих видениях в период шаманской болезни кандидат в шаманы переживает состояние, близкое к смерти (*near-death experience* (Zaleski 1987)), ощущая при этом, словно его тело расчленяют. Приведу примеры подобного переживания смерти из оригинальных полевых записей.

В 1925 году Гавриил В. Ксенофонтов записал у якутов сведения о том, что кандидат в шаманы должен в детстве перенести душевную болезнь, длящуюся у некоторых по семь лет. Перед тем как стать шаманом, кандидат видит во сне, что сверху и снизу собираются души умерших предшественников, превратившиеся в злых духов, и расчленяют его тело. Рассказчики сообщали также, что шаман в это время лежит (спит) как умерший (Ксенофонтов 1928; Ксенофонтов 1992: 58–259).

Более подробное описание этого момента имеется в материалах Андрея А. Попова, собранных им в начале 1920-х годов у якутов Виллойского округа. Расчленение тела будущего шамана представителями потустороннего мира происходит так: в своих мучениях шаман впадает в бесчувственное состояние (по крайней мере, таким его воспринимают окружающие) и видит, как вокруг него собирается огромное количество духов, которые отрезают ему голову и ставят ее на полку или вешают на высокую жердь. Несмотря на то, что его голова отделяется от тела, шаман не теряет способности видеть, слышать, чувствовать. Духи, отрезавшие у него голову, разрубают его тело на мелкие куски (по отдельным рассказам, на 99 частей) и складывают в три кучи. Затем они берут эти куски в рот и выплевывают в разные стороны: из первой кучи – для духов верхнего мира, из второй – для духов Земли, а из третьей – для духов нижнего мира, называя при этом каждый дух по имени. Потом куски тела снова собираются в соответствующие кучи, склеиваются слюной, а когда тело обретает прежний вид, ставится на место голова, и человек оживает. Говорят, прежде расчленение тела происходило в реальной действительности (наяву) (Попов 1947: 282–293).

В дополнение к приведенным примерам, процитирую сибирские записи В. Диосеги, опубликованные в его работе «По шаманским следам в Сибири»:

«Душу отводят к предку-шаману и там показывают ему котел с горячей смолой. В кипящей смоле сидят люди. Среди них есть и знакомые шамана. Над котлом тянется веревка. Шаману приказывают переправиться по этому тонкому мостику. Если шаману удастся перейти на другую сторону, он будет жить долго. Если же он упадет, то все равно станет камом, но жизнь его укоротится. Мои собеседники поняли, наконец, чего я, в сущности, хочу. Первой заговорила Кызласова:

– Этот котел всегда стоит там. В него падают не только шаманы. Говорят, душа больного также может упасть в котел. Некоторые шаманы не хотят переходить по веревке над котлом. Это я знаю; были такие, кто говорил, что его заставили идти по краю котла – он прошел и не упал, он стал шаманом...» (Diószegi 1960: 46).

Приведу еще два примера из цитируемой работы:

«Во время болезни кандидат в шаманы теряет сознание. В таком состоянии он посещает шамана – предка рода. Там у него ищут лишнюю кость. Все тело кандидата в шаманы разрубают на мелкие кусочки, вынимают сердце и легкие, а затем каждый кусок тела рассматривают при ярком свете. В это время шаман видит себя разрубленным на куски, наблюдает, как в поисках лишней кости разбирают его тело...» (Diószegi 1960: 47)

«Я был болен, видел сны. Во сне меня увезли к предку, где на черном столе разрубили мое тело, а куски тела бросили в котел и сварили. Там были люди: двое черных, двое светлых. Был там и их начальник: он отдавал приказы – что со мной делать. Все это я видел. Когда меня, разрубленного на куски, варили, между бедрами нашли кость с дыркой посередине. Это нашли лишнюю кость. Поэтому я стал шаманом. Шаманами становятся только те люди, у которых есть лишняя кость. Когда шаман смотрит через дырку в этой кости, он начинает все видеть, все знать – он становится шаманом... Очнувшись, я освободился от бессознательного состояния и проснулся. Это значит, душа вернулась в тело. Шаманы дали мне знать: «Вот ты уже человек, который может стать шаманом. Ты должен стать шаманом, должен начать шаманское дело...» (Diószegi 1960: 48)

Роберта Амайон проводила полевые исследования среди бурят. В ее интерпретации шаманская болезнь в жизни шамана на-

стует в форме мучений потому, что этим путем передается из поколения в поколение *удха* («наследие», шаманский дар) предка. Кандидат в шаманы должен пойти на страдания, а потом начать шаманскую практику в интересах коллектива. Тело шамана разрезают, мясо варят. При варении тела возникает иное качество: шаман приобретает возможность пересекать межкатегориальные границы (ср. оппозицию сырое/вареное, что, в сущности, есть оппозиция природа/культура). Иными словами, шаман переходит из состояния естественного незнания в состояние всезнания. Неслучайно название шамана у многих народов этимологически связано с понятием «знать».

Нахождение «лишней кости» при расчленении тела шамана является важным моментом. Живущий в Берлине русский этнограф Иван Кортт написал для конференции по шаманству, проходившей в венгерском городе Шарошпатаке, ценнейшую работу, в которой он проанализировал посвящение в шаманы и мотив расчленения тела будущего шамана. Автор считает, что комплекс поездки к шаману-предку в состоянии транса вместе с мотивом расчленения служат, по сути дела, тому, чтобы шаман, пройдя мучения, окреп и возродился сильным. Именно мучения придают ему силы, а он может служить своему коллективу только будучи сильным. Шаман испытывает мучения во имя своего коллектива, в потустороннем мире он выступает представителем целого коллектива. В этой ситуации в шаманы посвящается не индивид, а представитель рода, воплощение рода – потому он и воскресает. Кости (изображение костей на шаманском халате – символика умерших предков) символизируют прямую связь между шаманом и его родом (Kortt 1984: 299; см. также Харитонова 1997: 18).

Таким образом, шаман является посредником между жизнью и смертью (Massenzio 1984: 210). Его способности усиливаются тем, что посредством мучений духи заставляют шамана принять шаманский дар лечения; под влиянием мучений тело и душа шамана коренным образом изменяются перед воскресением. Куски разрубленного тела шамана получают духи болезней (они съедают эти куски), тем самым будущий шаман наделяется правом вести лечебную деятельность (Попов 1936).

Превращение в шамана путем прохождения через мучения при измельчении тела есть ритуальное переживание посвящения в шаманы. Оно является символической смертью/возрождением, что подчеркивал еще М. Элиаде (см. Eliade 1972: 59). Это

ритуальное переживание смерти настолько сильно, что у большинства народов, особенно живущих в районах арктического Севера, подобное состояние отождествляется со смертью. Такое состояние сопровождается полной потерей сознания (Богораз 1910: 1–36). Неслучайно чукчи, употребляющие в ритуальной практике галлюциногенный гриб мухомор (*Amanita muscaria*), говорили Юрию Б. Симченко о том, что мухомор приводит их в мир мертвых, где они могут разговаривать с предками: «Когда во сне ко мне приходят мать, отец или дети, умершие уже, я иду к ним. Я беру пять штук мухоморов и съедаю их. Потом ложусь спать. Тело остается в постели. Уходит только душа, куда ее ведет мухомор» (Симченко 1993: 50–51).

Таким образом, встреча с умершими предками во всем мире является неотъемлемым компонентом состояния транса при посвящении в шаманы (Харитоновна 1995: 158–159, 160–161). Подобно сибирякам (Роров 1968: 137–145), непальский кандидат в шаманы в состоянии транса встречается с духом деда по отцовской линии (Peters 1982: 21–46), причем в полусознательном/полусонном состоянии он смотрит на себя якобы извне.

Пирс Витебски в отчете о полевых исследованиях у шаманок сора (индейцы) пишет: «Утром перед поездкой в потусторонний мир шаманка у этой народности проводит пост... Один из ее помощников зажигает лампу, чтобы она светила шаманке во время поездки... Шаманка закрывает глаза и садится... при этом она поет и призывает давно умерших предков. Землю и нижний мир объединяет огромное дерево, по этому дереву шаманка спускается вниз... Поет она несколько минут, потом голос ее замирает, голова падает на грудь. Это показывает, что душа ее улетела» (Vitebsky 1995: 70).

Приведенная цитата свидетельствует о том, что поездка в потусторонний мир символизирует, в сущности, смерть. Шаманка выдает себя за умершую. Иными словами, бессознательное состояние являет собой некое предсмертное состояние. По некоторым толкованиям, поездка в иной мир символизирует возвращение в чрево матери. Если поездка в верхний мир только вызывает страх и полна волнующих впечатлений, то поездка в нижний мир всегда полна опасностей, в том числе смертельных.

Весьма интересным и важным представляется указание на сходство описаний шаманских путешествий и переживаний в состоянии пребывания вне тела (*out-of-body & near-death*

experiences) (Vitebsky 1995: 73). Люди, побывавшие в состоянии клинической смерти, рассказывают, что они витали над своим телом или летели по длинному темному туннелю к яркому свету в его конце. Участники шаманских камланий, устраиваемых Майклом Харнером, рассказывают о движении вниз по какому-то темному туннелю, ведущему в нижний мир.

Автор этих строк также часто слышал подобные рассказы. Однажды молодая женщина никак не хотела говорить о своих впечатлениях от шаманского путешествия, все ее тело сотрясалось от рыданий. Позже она призналась, что в нижнем мире, в мире мертвых, она встретилась со своим сыном, умершим в возрасте двух лет. Она вступила в контакт не с духами-помощниками, а с умершим сыном, воспоминания о котором всегда вызывали острую боль. Это еще раз подтверждает, что шаман путешествует именно в потусторонний мир, который является не просто миром духов, но и миром предков.

Богатый материал может дать анализ переживаний людей, совершающих шаманские путешествия в условиях современного «городского шаманизма» (Hoppál 1992: 197–209). Большой интерес вызывает традиционный шаманизм, а также техника вхождения в транс и экстаз, еще недавно казавшаяся почти канувшей в лету. Благодаря этому люди надеются получить некое спиритуальное возрождение.

В книге «*Birth and Rebirth*» (Рождение и возрождение) М. Элиаде по этому поводу писал: «В шаманах и мистиках древних общин люди видят – и не без оснований – сверхъестественных существ; это выражается в расширении их магической и религиозной силы. Шаман – человек, знающий и помнящий, точнее, человек, понимающий тайны жизни и смерти» (Eliade 1964: 102).

В одной венгерской народной песне о приобретении знания через муки совершенно точно говорится: «Хочешь стать волышником – пройди через ад!..».

Литература

Басилов, Владимир Н. 1997. Что такое шаманство? – *Этнографическое обозрение* 5, 3–16.

Богораз, Владимир Г. 1910. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. – *Этнографическое обозрение* 1–2, 1–36. Москва.

- Ксенофонтов, Гавриил В. 1928. *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов* (материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск.
- Ксенофонтов, Гавриил В. 1992. *Шаманизм*. Избранные труды (публикации 1926–1929 гг.). Якутск.
- Попов, Андрей А. 1936. *Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев* (Труды Института этнографии АН СССР I). Москва–Ленинград.
- Попов, Андрей А. 1947. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов. – *Труды Института этнографии АН СССР II*, 282–293. Москва–Ленинград.
- Потапов, Леонид П. 1991. *Алтайский шаманизм*. Ленинград: Наука.
- Симченко, Юрий Б. 1993. *Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки* (Российский этнограф 7). Москва.
- Харитоновна, Валентина И. 1995. *Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы* (Российский этнограф 23). Москва: Институт этнографии и антропологии РАН.
- Харитоновна, Валентина И. 1997. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков. – *Этнографическое обозрение* 5, 16–35.
- Diószegi Vilmos 1960. *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Budapest.
- Eliade, Mircea 1964. *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*. New York.
- Eliade, Mircea 1972. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hoppál, Mihály 1992. Urban Shamans: A Cultural Revival. – Anna-Leena Siikala & Mihály Hoppál (ред.) *Studies on Shamanism*, 197–209. Helsinki–Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hoppál, Mihály 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch.
- Hoppál, Mihály 1995. Animistic Mythology and Helping Spirits in Siberian Shamanism. – Takako Yamada & Takashi Irimoto (ред.) *Circumpolar Animism and Shamanism*, 193–206. Sapporo: Hokkaido University Press.

- Hultkrantz, Åke 1984. Shamanism and Soul Ideology. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 28–36. Göttingen: Herodot.
- Kortt, Ivan R. 1984. The Shaman as Social Representative in the World Beyond. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 289–306. Göttingen: Herodot.
- Lehtisalo, Toivo 1980. A jurák-szamojéd mitológia vázlatja. – Mihály Hoppál (ред.) *A Tejút fiai: Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*, 400–421. Budapest.
- Massenzio, Marcello 1984. Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 203–213. Göttingen: Herodot.
- Nisan... 1987 = *Nisan sámánzó: Mandzsu vajákos szövegek*. Válogatta, fordította valamint az utószót írta: Melles Kornélia. Budapest: Helikon Kiadó.
- Paulson, Ivar 1964. Zur Phänomenologie der Shamanismus. – *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XVI (2), 121–141.
- Peters, Larry G. 1982. Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism. – *American Ethnologist* 9, 21–46.
- Popov, Andrey A. 1968. How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman. – Vilmos Diószegi (ред.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, 137–145. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Siikala, Anna-Leena 1989. Descent into the Underworld. – Lawrence E. Sullivan (ред.) *Death, Afterlife, and the Soul*, 117–123. New York–London: Macmillan.
- Vitebsky, Piers 1995. *The Shaman*. London.
- Waida, Manabu 1993. The Land of the Dead in Japanese Shamanism. – Mihály Hoppál & Keith Howard (ред.) *Shamans and Cultures* (International Society for Transoceanic Research Books 5), 84–96. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Zaleski, Carol 1987. *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*. New York.
- Zelenyin, Dmitrij K. 1980. Ember alakú ongonok a szibériai népeknél. – Mihály Hoppál (ред.) *A Tejút fiai: Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*, 89–105. Budapest.

ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ

Михай Хоппал

<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator14/>

ISBN 978-9949-544-46-2

Тарту 2015

Автор: Михай Хоппал

Редактор серии: Маре Кыйва

Редактор и составитель: Николай Кузнецов

Перевод: Николай Кузнецов

Дизайн: Андрес Куперьянов

Верстка: Диана Кахре

HTML: Диана Кахре

Печатное издание:

Михай Хоппал. ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ.

SATOR 14. Тарту 2015

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Оформление электронного издания осуществлено при поддержке проекта ЕККМ14-344 “Расширение областей применения и представление эстонского языка, культуры и фольклора в электронных информационных средствах”.

© 2015 Научное издательство ЭЛМ